sulla lontananza della virtù politica dai tempi moderni, con tutte le conseguenze che ciò implicava.

I passi citati, scelti tra molti, necessiterebbero certamente di più attente contestualizzazioni e del confronto con altri brani, anche di diversa tendenza, di cui non si vuole assolutamente sottovalutare il peso. Ma forse essi possono bastare ad indicare la presenza di un percorso intellettuale che, in considerazione dei presupposti da cui è partito e dei risultati cui è pervenuto, dimostra originalità e profondità di vedute. Un percorso che finora, per la tendenza ad equiparare le opere giovanili al capolavoro della maturità, è rimasto sostanzialmente nell'ombra, ma che meriterebbe di essere portato alla luce.

«ANNALI» della Fondazione L. Einaudi, XXXV, 2001, pp. 193-211

SIMON LEVIS SULLAM

«PENSIERO E AZIONE»: GIOVANNI GENTILE E IL FASCISMO TRA MAZZINI, VICO (E SOREL)*

Io consigliai una volta ad alcuni giovani amici una collezione di *Pagine fasciste*, nella quale si sarebbero dovuto raccogliere pagine di sapore fascista di scrittori prefascisti; e io stesso pensavo di contribuirvi con un *Mazzini fascista*, composto di brani degli scritti del democratico Mazzini. Il concetto è che in molti dei nostri scrittori, nei migliori, sono elementi in cui oggi possiamo vedere un precorrimento del fascismo.[1]

Quando Giovanni Gentile propose questa genealogia culturale per il fascismo italiano, al principio del 1926, Mazzini era già divenuto un elemento caratteristico delle sue influenti definizioni del fascismo. In quella stessa occasione scriveva tra l'altro: se il fascista è uno storico «è impossibile che egli non animi del suo fascismo la storia: non la veda, come si dice, con gli occhi del fascista: non se la rappresenti e ricostruisca a suo modo». L'interpretazione della storia italiana proposta da Gentile risentiva evidentemente di un processo di estrema ideologizzazione; ma la sua lettura del

* Questa ricerca è nata nell'ambito di un seminario sugli intellettuali europei di fronte al fascismo tenuto da Saul Friedlander all'Università della California, Los Angeles (UCLA), ed è proseguita in Italia grazie al sostegno della Fondazione Luigi Einaudi. Sono molto grato a Saul Friedlander per l'attenzione e l'interesse ripetutamente dimostratimi nei confronti del mio lavoro. Ringrazio inoltre per aver letto e discusso versioni diverse di questo lavoro Stuart Woolf, Mario Isnenghi e, in modo particolare, Gabriele Turi. La responsabilità del risultato finale rimane ovviamente soltanto mia.

[1] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Revisione* [1926], in ID., *Origini e dottrina del fascismo*, [1934], ora in ID., *Politica e cultura*, vol. I, a cura di Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 415-417. Nel riferirmi alle opere di Gentile, qui e in seguito, segnalo tra parentesi quadre la prima data di pubblicazione e cito per esteso dall'edizione più recente, cioè solitamente quella delle *Opere complete* di Giovanni Gentile.

Risorgimento, che lo aveva impegnato nei suoi studi fin dalla fine del secolo precedente, ne aveva segnato dal principio anche l'adesione al fascismo in nome di una continuità ininterrotta con il movimento per l'indipendenza e l'unificazione nazionale. In questa interpretazione, all'indomani della prima guerra mondiale, la figura di Mazzini era divenuta centrale, anche alla luce del sistema filosofico elaborato da Gentile e soprattutto in funzione del nuovo percorso politico che egli aveva intrapreso allora.[2]

Soffermandoci sull'interpretazione gentiliana di Mazzini[3] e, per un aspetto particolare, su di una sua interpretazione di Vico, e tratteggiando l'evoluzione politica del filosofo, vorremmo suggerire come la lettura che Gentile offriva della storia d'Italia – in particolare di quella del Risorgimento e del fascismo – fosse da un lato coerentemente legata a sue traduzioni e popolarizzazioni di aspetti del proprio pensiero; dall'altro fosse una lettura ideologica,[4] con caratteristiche e finalità politiche immediate, che si fondava non tanto su una elaborazione filosofica originale o filosoficamente coerente,[5] ma si serviva piuttosto di idee e interpretazioni offerte da altri – ad esempio Georges Sorel – nell'ambito della teoria e del dibattito politici. Nell'insieme anche il pensiero filosofico di Gentile subiva uno schiacciamento ideologico,[6] ed era così posto al servizio della sua militanza intellettuale e politica e, specificamente, del sostegno che Gentile offrì al fascismo fin nei suoi aspetti più estremi: incluso il ricorso alla violenza.[7]

[2] La mia ricostruzione si fonda largamente su GABRIELE TURI, *Giovanni Gentile*, Firenze, Giunti, 1997. Ho fatto riferimento inoltre a SERGIO ROMANO, *Giovanni Gentile*, Milano, Bompiani, 1990², e ad altri studi e documenti che citerò via via.

[3] Per questo aspetto della mia analisi, e più in generale per l'interpretazione gentiliana del Risorgimento, ho tenuto sempre presente l'importante studio di ROBERTO PERTICI, *Il Mazzini di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII, fasc. I-II, gennaio-agosto 1999, pp. 117-180; ho considerato inoltre, sebbene la mia interpretazione se ne discosti, l'opera di GENNARO SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998. Su questi temi si può vedere anche ANTIMO NEGRI, *L'interpretazione del risorgimento di G. Gentile*, «Critica storica», X, n. 3, 1973, pp. 81-132.

[4] Per analoghe letture ideologiche della storia e della tradizione da parte di storici e filologi, negli anni del fascismo, si veda LUCIANO CANFORA, *Ideologie del classicismo*, Torino, Einaudi, 1980. Per lettura ideologica intendo qui un'interpretazione, o semplicemente una rappresentazione, mistificatoria o perlomeno deformata con finalità pratico-politiche (sull'ideologia come «mistificazione» e «falsa coscienza», oltre l'originaria concezione marxiana, cfr. MARIO STOPPINO, *Ideologia*, in *Dizionario di politica* diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Milano, TEA, 1990³, pp. 483-495); per ideologia, più in generale, intendo una visione politica frutto di riflessioni filosofiche, analisi politiche, valutazioni strategiche non necessariamente originali né coerenti da un punto di vista teorico e logico (sulla natura composita, talora incoerente e non originale dell'ideologia fascista e delle ideologie in genere cfr. tra l'altro EMILIO GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bologna, Il Mulino, 1996², p. 56).

[5] Studiando il Mazzini gentiliano anche PERTICI, *Il Mazzini* cit., p. 272, ne ha notato i «risvolti ideologico-politici e, in senso lato, filosofici».

[6] In questo senso rimane ancora da approfondire e sviluppare un'osservazione di Gramsci nei *Quaderni* (al di là del raffronto che egli vi stabiliva subito dopo con Croce): «L'idealismo attuale fa coincidere verbalmente ideologia e filosofia (ciò che, in ultima analisi, non è altro che uno degli aspetti dell'unità superficiale postulata da esso fra reale e ideale, fra teoria e pratica ecc.) ciò che rappresenta una degradazione della filosofia tradizionale». Cfr. ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 2001, vol. II, p. 1355 (Quaderno 10, *La filosofia di Benedetto Croce*, 1932-1935).

[7] L'interpretazione qui proposta – seppure soltanto attraverso un sondaggio circoscritto, che potrà certamente essere approfondito – diverge dunque da altre interpretazioni recenti dei rapporti tra Gentile o, meglio, tra il pensiero gentiliano, e il fascismo. Queste ultime ritengono in sostanza la militanza fascista di Gentile non coerente con il suo pensiero filosofico (poichè, in sintesi, non potrebbe darsi – sul piano logico – un pensiero politico dell'attualismo): ciò anche in contrasto con le ripetute dichiarazioni e, in generale, con tutto il percorso intellettuale e politico di Gentile nel suo effettivo e consapevole sviluppo storico (il riferimento principale è a SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile* cit., in particolare il cap. 12, *Risorgimento e fascismo* e la *Conclusione*, pp. 505-577; e per certi aspetti a ID., voce *Gentile, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1999, pp. 196-212).

GENTILE, IL RISORGIMENTO, L'IMPEGNO POLITICO

Nel 1898 Gentile pubblicava la sua tesi di laurea, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, dedicata ai due grandi pensatori cattolici. In questo studio il giovane filosofo interpretava il Risorgimento come una rinascita spirituale, radicata nella tradizione nazionale e di carattere religioso, nata dalla Restaurazione e contrapposta agli ideali e ai valori della Rivoluzione francese. Nella lettura di Gentile questa rinascita era guidata in ambito filosofico da Antonio Rosmini e in letteratura da Alessandro Manzoni; in politica trovava la sua espressione nel movimento del cattolicesimo liberale capeggiato da Vincenzo Gioberti. Il ruolo di Mazzini era ancora marginale in questa ricostruzione, sebbene il genovese fosse definito «dei pensatori più religiosi che abbia l'Italia» e «il grande profeta della nuova Italia».[8]

Alla fine della prima guerra mondiale, Gentile sarebbe tornato alla tradizione storica e spirituale del Risorgimento, da cui i suoi studi erano partiti, e ne avrebbe promosso il recupero sulla scena pubblica come nuova sorgente di ispirazione morale e trasformazione politica.

[8] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* [1898], Firenze, Sansoni, 1955, cap. I, *Del pensiero italiano dal 1815 al 1830*, pp. 3-42 (p. 26 per il riferimento a Mazzini; cfr. PERTICI, *Il Mazzini* cit., p. 133 e, più in generale su questo capitolo, pp. 120-124). Per l'importanza di quest'opera e del primo interesse di Gentile per il Risorgimento (oltre che, come vedremo, per Marx) si veda innanzitutto AUGUSTO DEL NOCE, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile* [1968], in ID., *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 123-194 (su questo volume si tenga presente, tra l'altro, la lettura proposta da PIETRO ROSSI, *Gentile secondo Augusto Del Noce*, «Rivista di filosofia», vol. LXXXIII, n. 1, aprile 1991, pp. 151-159). Vedi ora, inoltre, sull'interpretazione gentiliana del Risorgimento, da diversa angolatura, SASSO, *Le due Italie* cit., *passim*.

Nell'introduzione al *Rosmini e Gioberti*, Gentile spiegava quale fosse il suo approccio alla storia della filosofia: ripercorrere «con intento schiettamente scientifico» la via della filosofia italiana non era «soltanto semplice lavoro erudito, ma elaborazione d'una piena coscienza di [se] stessi, ossia condizione e principio di una nuova vita speculativa». Egli definiva pertanto il suo metodo «piuttosto critico e teoretico che storico»: era «storico in quanto si rif[aceva] dai gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze»; tuttavia considerava «più opportuno sviscerare» ciascuna filosofia «per trarne i succhi più vitali; e travagliar[si] sui principi fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia essere accolta e fecondata nel nostro pensiero, se in Italia si vuol riprendere a filosofare».[9] Questo approccio alla storia del pensiero caratterizzò anche in seguito la lettura di Gentile dei predecessori filosofici e politici del proprio pensiero e si sviluppò in un'interpretazione anti-storicistica, usata spesso a sostegno e giustificazione dei fenomeni intellettuali e politici contemporanei.[10]

In quello stesso 1898 in cui era apparso il *Rosmini e Gioberti*, Gentile scriveva in una lettera al suo nuovo amico Benedetto Croce degli sforzi incompleti per «formare la mente italiana» nel corso del diciannovesimo secolo e della mancanza di unità spirituale e morale dell'Italia, nonostante la raggiunta unificazione politica.[11] Su iniziativa di Croce, i due filosofi si sarebbero presto uniti nella creazione di una rivista storica e letteraria – «La Critica» – che avrebbe assunto tra i suoi primi obbiettivi quello di offrire una ricostruzione dei movimenti intellettuali che avevano condotto all'unificazione del paese. «La Critica» costituiva inizialmente un progetto culturale per la formazione di una cultura e di una più profonda coscienza nazionali: questo sforzo fu alla base di tutto l'itinerario intellettuale e politico di Gentile e, com'è stato notato, diede al suo pensiero una caratterizzazione politica fin dal principio.[12]

[9] La citazione è in parte riportata in PERTICI, *Il Mazzini* cit., p. 121.

[10] Si veda ad esempio la più tarda enunciazione di questo approccio in un saggio del 1935, in cui Gentile scriveva tra l'altro: «Il fatto è per definizione *quod factum est* (*perfectum*) cioè appunto il passato, che non è più attuale. Conoscerlo, per quanto è possibile, è farlo rivivere, cioè attualizzarlo; e perciò estemporizzarlo o spogliarlo del suo carattere cronologico per trasferirlo dal terreno astratto dei fatti a quello concreto dell'*atto* (storiografico) del pensiero, a cui tutti i fatti appartengono nella sintesi dell'autocoscienza». Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Il superamento del tempo nella storia* [1935], in ID., *Frammenti di estetica e di filosofia della storia*, vol. II, a cura di Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1992, pp. 3-20 (la citazione è a p. 14); (il saggio era stato già raccolto in ID., *Memorie italiane*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 303-321). Sugli esiti diversi della riflessione sulla storia di Croce e Gentile, cfr. tra l'altro, DAVID ROBERTS, *Benedetto Croce and the uses of historicism*, Berkeley-Los Angeles-London, California University Press, 1987, pp. 105-116.

[11] E precisava: «Lo spirito nazionale non s'improvvisa; e senza di esso, o almeno senza intima comunanza di spiriti, senza coscienza comune non può esservi filosofia», cfr. Gentile a Croce, 19 aprile 1898, in GIOVANNI GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. I, a cura di S. Giannantoni, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 86-87 (cit. in GIUSEPPE GALASSO, *Il debutto politico di Gentile. Introduzione agli scritti sulla prima guerra mondiale*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIII, I-II, maggio-dicembre 1994, numero speciale *Croce e Gentile un secolo dopo*, p. 408).

Allo scoppio della prima guerra mondiale, Gentile vide nel conflitto la possibilità per gli italiani di unirsi finalmente attraverso il patriottismo e il sacrificio. A Croce, contrario all'intervento in guerra, scriveva ancora una volta: «Bisogna pur considerare che il sentimento nazionale non c'è mai stato in Italia, salvo che nella coscienza della classe letterarie colta; e che nella guerra stessa soltanto esso avrebbe potuto essere stimolato».[13] Già nell'ottobre 1914, Gentile aveva tenuto una conferenza su *La filosofia della guerra*, affermando la «necessità» della guerra e l'obbligo per l'intellettuale di partecipare alla mobilitazione spirituale che dalla guerra nasceva: «Non è lecito oggi a nessuno, a nessun titolo, guardare con occhio indifferente alla guerra. Anche il filosofo deve sentire che *res sua agitur*».[14] Da allora non avrebbe più abbandonato il ruolo di intellettuale impegnato nella vita politica della nazione, ruolo che egli assunse in modo deciso e definitivo nell'immediato dopoguerra.

Nel dicembre 1918, alla luce del suo nuovo impegno politico, Gentile pubblicò nel primo numero del nuovo periodico nazionalista «Politica», un articolo dedicato a *Politica e filosofia*.[15] Questo intervento univa alcuni elementi della sua recente riflessione filosofica alla sua concezione del filosofo impegnato sviluppata attraverso l'esperienza della guerra. Gentile scriveva ora contro il pensiero «intellettualistico» e «naturalistico» del passato, e in favore del «pensiero moderno» in cui ogni «realtà» è «profondamente stretta da un intimo ed essenziale legame col pensiero» e «non è possibile più neppure postulare quella vecchia dualità spirituale della conoscenza e

[12] Cfr. GABRIELE TURI, *L'intellettuale Giovanni Gentile*, «Belfagor», 31 marzo 1994, p. 145; vedi inoltre ID., *Giovanni Gentile: Oblivion, remembrance and criticism*, «The Journal of modern history», December 1998, p. 920.

[13] Gentile a Croce, 15 maggio 1915, in GIOVANNI GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, vol. V, Firenze, Le Lettere, 1990, p. 30 (cit. in TURI, *Giovanni Gentile* cit., pp. 228-229). Nel frattempo, fin dal 1913, il rapporto tra Croce e Gentile aveva iniziato ad incrinarsi – sul piano filosofico – con le accuse di «indifferentismo teorico ed etico» levate da Croce contro l'idealismo attuale sulle pagine della «Voce»; la rottura definitiva tra i due si consumò infine, per motivi politici, nell'autunno del 1924, cfr. *ivi*, pp. 212-218 e 345.

[14] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *La filosofia della guerra* [1914], pubblicato in opuscolo nel 1917, e raccolto ora in ID., *Guerra e fede* [1919 e 1926], Firenze, Le Lettere, 1989, p. 10 (cit. in TURI, *Giovanni Gentile* cit., p. 223).

[15] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Politica e filosofia*, «Politica», agosto 1918, poi raccolto in ID., *Dopo la vittoria* [1920], a cura di Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 138-158. L'importanza di questo e altri articoli di Gentile in «Politica» è stata sottolineata per la prima volta da DEL NOCE, *Giovanni Gentile* cit., pp. 358-367.

nel corso della prima guerra mondiale che Gentile iniziò ad essere affascinato dalla religiosità di Mazzini, dalla sua invocazione di una riforma morale, dei «doveri», di una nuova religione politica. All'epoca, anch'egli era impegnato su questi temi, nello sviluppo del suo sistema filosofico e nei suoi crescenti interessi per la pedagogia e per il ruolo della religione nella formazione dell'individuo.[23] Poteva così citare ora, dalle lettere di Mazzini: «Siam venuti noi, religiosi, e s'è cominciato a predicare di spiritualismo, necessità d'una fede, obbedienza a una legge divina. E dopochè s'è operato questo cangiamento nei nostri ranghi, abbiamo fatto passi giganteschi tra l'anime buone»; oppure: «Noi abbiamo bisogno d'un cattolicismo politico. Una nazione, un'associazione nazionale, una fede, una chiesa. Così avremo salute, non altrimenti».[24] Gli scritti asistematici e aforismatici del genovese si prestavano a citazioni e riutilizzi: Gentile, tuttavia, mostrava ora un notevole interesse e un forte fascino per la figura e il pensiero di Mazzini nel loro insieme. In un breve testo dello stesso periodo, il filosofo indicava nella «fede incrollabile» di Mazzini il «segreto del suo fascino e della sua grandezza» e, sebbene ancora con alcune riserve, descriveva Mazzini come l'«apostolo della fede dell'unità d'Italia» e come l'origine di quella «forza attuale» che aveva unificato l'Italia.[25]

Alcuni anni più tardi, nel gennaio e nel marzo 1919, impegnato ormai sulla scena politica, il filosofo dedicò infine a Mazzini due lunghi articoli.[26] In una lettera a Luigi Russo, che gli aveva chiesto l'autorizzazione a raccogliere in opuscolo il primo di questi scritti, Gentile acconsentiva ritenendo che non vi fosse ancora uno studio adeguato su Mazzini e «nell'interesse della nostra educazione politica, sulla quale il Mazzini agirà sempre con la virtù dei grandi nomi, consacrati dalla tradizione e circonfusi dal mistero della fede che valsero a suscitare». Egli si contrapponeva dunque alla letteratura esistente sul patriota – in particolare agli studi di Gaetano Salvemini e Alessandro Levi – e offriva la sua personale interpretazione di Mazzini come guida per la nuova educazione politica dell'Italia uscita dalla guerra.[27]

---

[23] Recente era la pubblicazione del suo *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Bari, Laterza, 1913-1914.

[24] Cfr. GIOVANNI GENTILE, recensione a GIUSEPPE MAZZINI, *Scritti editi ed inediti*, voll. XVIII e XIX; ID., *Epistolario*, vol. VIII e IX, Imola 1914, «La Critica», 1915, poi in GENTILE, *Albori della nuova Italia* cit., pp. 223-229.

[25] ID., recensione a GAETANO SALVEMINI, *Mazzini*, Catania 1915, «La Critica», 1915, poi *ivi*, pp. 215-218.

[26] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Mazzini*, «Politica», 19 gennaio 1919; ID., *Ciò che è vivo di Mazzini*, *ivi*, 10 marzo 1919, poi raccolti entrambi in ID., *I profeti del Risorgimento italiano* [1923], Firenze, Le Monnier, 1944 (sulla prima edizione di quest'opera e il suo significato mi soffermo più sotto).

[27] I principali studi complessivi dedicati in quel periodo a Mazzini erano infatti SALVEMINI, *Mazzini* cit., e ALESSANDRO LEVI, *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini*, Bologna, Zanichelli, 1917 (cfr. PERTICI, *Il Mazzini* cit., pp. 136; 144-148; 153-156. Dalle pp. 117-118 di questo studio – dov'è citata anche la lettera di Gentile a Luigi Russo – risulta che il volumetto proposto da Russo apparve poco dopo come GIOVANNI GENTILE, *Mazzini*, Caserta, Marino, 1919).

In questi suoi articoli, Gentile vedeva Mazzini non come un filosofo o un pensatore coerente, ma come un «credente, un apostolo, un uomo d'azione»: la fede religiosa era il «nucleo» della sua azione. La nazione mazziniana non era né quella contrattualista di origine francese, né quella naturalista o razzista tedesca; era «azione, creazione di realtà storica», «milizia, sacrificio», «missione».[28] Mazzini aveva affermato il valore dei doveri sui diritti, e la sua politica era morale e religiosa e trovava la sua realizzazione nello Stato «inteso rigidamente come potere della collettività sull'individuo»: Gentile vedeva Mazzini come «uno dei più strenui assertori del valore immanente dello Stato, concepito come legge e come libertà». Sintetizzando le posizioni di Mazzini nei termini del proprio linguaggio e dei propri concetti filosofici,[29] il filosofo scriveva ad esempio:

> Lo spirito attua la sua natura morale, non in quanto si astiene dal turbare l'opera di Dio, com'egli la trova nella natura e innanzi a sè; ma in quanto concorre a creare un nuovo mondo, che è il mondo del bene, per cui lo spirito si distingue dalla natura e celebra la sua libertà. Perciò [Mazzini] dice che la virtù è *azione*. *«La vertu c'est l'action; la vertu c'est le sacrifice; la vertu c'est avant tout la constance dans l'action et dans le sacrifice»*. E «l'azione s'insegna coll'azione», perché «l'azione crea l'azione». Onde quelle idee o principii, che debbono tradursi in fatti, non possono non essere già azione, atto di fede, affermazione della nostra morale personalità.[30]

Criticando le interpretazioni democratiche di Salvemini e Levi, Gentile enfatizzava la religiosità e lo spiritualismo di Mazzini, diminuiva il suo repubblicanesimo, reinterpretava l'invocazione mazziniana dei diritti delle nazioni, trasformava il patriota risorgimentale in un precursore del suo «stato etico» e delle sue teorie sull'intima connessione tra «pensiero» e «azione» – reinterpretando quindi, alla luce dell'attualismo, anche il celebre binomio mazziniano.

Giovanni Gentile, dunque, non limitava più la sua lettura delle forze positive e morali del Risorgimento al cattolicesimo liberale, sebbene dedicasse ancora un lungo articolo anche a Gioberti: vedeva ora invece Mazzini come il principale rappresentante della rinascita spirituale dell'Italia in for-

---

[28] Cfr. ID., *I profeti del Risorgimento* cit., pp. 25-26, 30.

[29] PERTICI, *Il Mazzini* cit., p. 149 ha notato come «il lessico filosofico gentiliano prevarichi quello originale di Mazzini».

[30] *Ivi*, pp. 49, 55, 56.

mazione. Questo recupero era stato forse favorito anche da una nuova lettura di una delle prime interpretazione storiche di Mazzini: le lezioni sulla «Scuola democratica» di Francesco De Sanctis, del 1874. Anche De Sanctis aveva enfatizzato, tra i lasciti dei democratici, la formula «Pensiero e azione», che a Gentile poteva apparire ora come un'espressione delle proprie idee filosofiche e che poteva sostenere inoltre il suo ruolo di intellettuale militante. «"Pensiero ed azione". Il pensiero, in sé, inattivo, è vuota astrazione», aveva scritto De Sanctis. «Gl'Italiani finora sono stati letterati, non pensatori: il pensatore vero deve essere uomo d'azione; il pensiero, che non voglia rimanere vuoto ed astratto, deve essere azione». Secondo De Sanctis, uno dei meriti di Mazzini era stato di «aver messo l'azione alla base del pensiero nazionale, aver fatto di essa stessa mezzo della redenzione nazionale». Al termine delle sue lezioni, il celebre studioso e uomo politico affermava che l'unificazione morale dell'Italia, preparata da Mazzini, era ancora un programma da compiere, ma che ogni avanzamento spirituale della nazione avrebbe avuto Mazzini come ispiratore.[31] Nel 1920, poco dopo la comparsa dei suoi articoli in «Politica», Gentile curò la pubblicazione di una nuova edizione delle lezioni su Mazzini di De Sanctis elevando ancora una volta l'eredità spirituale del patriota e riaffermando il suo ruolo nella vita presente della nazione:[32] lo spiritualismo e l'attivismo di Mazzini erano ora al centro del nuovo impegno intellettuale e politico di Gentile.

Gentile, Mazzini e il fascismo

Nel febbraio 1923, sei mesi dopo essere divenuto Ministro dell'Istruzione nel primo governo Mussolini, Gentile raccolse i suoi più recenti articoli su Mazzini e quello su Gioberti nel volume *I profeti del Risorgimento*

[31] Cfr. Francesco De Sanctis, *Mazzini e la scuola democratica*, a cura di C. Muscetta e G. Candeloro, Torino, Einaudi, 1961², rispettivamente pp. 19, 52, 70. Sulla «restaurazione [...] dell'istanza dell'"azione" accanto a quella del pensiero» che De Sanctis trovava in Mazzini nelle sue lezioni, e sul «significato storico di questa educazione mazziniana» per De Sanctis, «nella "terra classica de' letterati e dei filosofi astratti"» si veda Sergio Landucci, *Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Milano, Feltrinelli, 1977², p. 422 (che sottolinea – cfr. anche pp. 367-368 – un «segreto motivo mazziniano» nella «desanctisiana "missione del dotto"», con la quale Gentile era ora chiaramente in sintonia).

[32] Cfr. Francesco De Sanctis, *Mazzini. Cinque lezioni*, Bari, Laterza, 1920: l'*Avvertenza* che precede questa edizione e presenta le lezioni come «un saggio storico dei più imparziali e conclusivi che si abbiano sul Mazzini», è firmata G.G. Il volume fu ristampato nel 1928. Nel 1917 Gentile aveva commemorato De Sanctis nel centenario della nascita: si veda il suo *Ricordo di Francesco De Sanctis*, «Il Resto del carlino», 28 marzo 1917, poi raccolto in Gentile, *Guerra e fede* cit., pp. 30-34.

italiano. Il volume si apriva con la seguente dedica: «A Benito Mussolini | italiano di razza | degno di ascoltare | la voce dei profeti | della nuova Italia».[33]

Non era solo l'omaggio al presidente del Consiglio dell'intellettuale chiamato a far parte del governo: si trattava evidentemente di un atto politico con cui Gentile collegava per la prima volta la nuova realtà del fascismo alla guida della nazione con le forze-guida spirituali del Risorgimento. Nella prefazione al volume scriveva: «nel periodo eroico [del Risorgimento], quando fu posto il problema della nostra esistenza nazionale [...] se ne additò la soluzione a mo' di profezia. Questa profezia io non sono di quelli che la credono già tutta compita col 20 settembre 1870 e con Vittorio Veneto. Essa è una fede, un pensiero, alla cui vita e al cui sviluppo sono legati in perpetuo la vita e lo sviluppo della nuova Italia».[34] Alcuni mesi più tardi, il 31 maggio 1923, il filosofo aderiva ufficialmente al Partito fascista con una lettera a Mussolini.

In questa lettera, Gentile si definiva un «liberale per profonda e salda convinzione» che aveva potuto rendersi conto, avendo seguito da vicino la politica del nuovo governo, che esso rappresentava veramente la tradizione iniziata col Risorgimento: la tradizione in cui Gentile stesso credeva, del «liberalismo della libertà nella legge, e perciò nello Stato forte, e nello Stato concepito come una realtà etica». Apparentemente, era stato proprio Mussolini a suscitare la decisione di Gentile di aderire al partito: nella sua lettera al capo del governo, Gentile si riferiva precisamente a «questi mesi da che ho l'onore di cooperare all'alta sua opera di Governo e di assistere così da vicino allo sviluppo dei principi che informano la Sua politica».[35] Quella

[33] La dedica, datata 12 febbraio 1923, la cui importanza è notata anche da Pertici, *Il Mazzini* cit., p. 172 nota, è ancora riportata nella prefazione dell'edizione del 1944 dei *Profeti del Risorgimento* (da cui ho già citato). Il volume fu tra l'altro riedito, con minime modifiche formali, nel 1928.

[34] Cfr. Gentile, *I profeti del Risorgimento* cit., p. VII. Il concetto di «profezia» politica e nazionale era stato al centro di un altro recente intervento di Gentile, in cui Dante era visto come il «profeta» dello «Stato religioso», cioè come un precursore del gentiliano «Stato etico», cfr. Id., *La profezia di Dante* [«Nuova Antologia», 1918], poi in Id., *Studi su Dante*, raccolti da Vito A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 133-175. Ha richiamato l'attenzione su questo testo E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista* cit., pp. 429-430.

[35] La lettera, scritta da Gentile all'atto di ricevere dal segretario del Partito fascista, Michele Bianchi, la tessera *ad honorem* del Partito, fu pubblicata per la prima volta in Giovanni Gentile, *Il fascismo al governo della scuola (novembre '22-aprile '24). Discorsi e interviste raccolti e ordinati da Ferruccio E. Boffi*, Palermo, Sandron, 1924, p. 143 (dov'è precisata l'occasione dello scritto). Il 'liberalismo dello Stato etico' di Gentile, contrapposto alla tradizione liberale giusnaturalista e contrattualista, fu illustrato dal filosofo, alcuni mesi più tardi, in un articolo in occasione del primo anniversario della 'Marcia su Roma', cfr. Giovanni Gentile, *Il mio liberalismo*, «Nuova politica liberale», 28 ottobre 1923, poi in Id., *Che cosa è il fascismo*, Firenze, Vallecchi, 1925, ora in Id., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 113-116.

prima esperienza al governo aveva evidentemente ispirato a Gentile la dedica del suo *Profeti del Risorgimento*: all'atto di assumere l'incarico di presidente del consiglio, Mussolini si era tra l'altro anch'egli esplicitamente ricollegato alla tradizione del Risorgimento.

In occasione del suo primo discorso da capo del governo di fronte al Parlamento, Mussolini aveva presentato la sua salita al potere come la «rivoluzione delle camicie nere», che egli avrebbe «inser[ito] intimamente come forza di sviluppo, progresso e di equilibrio nella storia della nazione».[36] Al Senato, aveva affrontato dure critiche per le proprie rivendicazioni rivoluzionarie e autoritarie e aveva dovuto rispondere in particolare alle gravi accuse del senatore liberale Luigi Albertini, l'influente direttore del «Corriere della sera». Nella sua replica, Mussolini ricordò ad Albertini che il «liberalismo è figlio di ben due rivoluzioni» e che «quel complesso di idee e dottrine che prendono il nome di liberalismo, e che di sé informano il secolo diciannovesimo, escono da un fierissmo travaglio rivoluzionario dei popoli».[37]

Anche il senatore e ministro Giovanni Gentile aveva naturalmente potuto ascoltare queste parole, con le quali Mussolini alludeva implicitamente alla possibilità che il fascismo potesse rappresentare un nuovo tipo di «liberalismo»: qualcosa di non molto diverso da ciò che egli stesso riteneva dovesse essere il nuovo corso politico, come avrebbe chiarito nella sua lettera di adesione al Partito e in successive dichiarazioni. Mussolini aveva inoltre dichiarato solennemente: «Nell'altro ramo del Parlamento ho invocato Iddio; in questo – non sembri un contrasto cercato dall'oratoria – invoco il popolo italiano. Qui potrei riaccostarmi a Mazzini, che di Dio e del popolo aveva fatto un binomio; ma se il popolo sarà come io lo spero e come io lo vorrò, disciplinato, laborioso, fiero di questa sua terza rinascita, io sento che non fallirò alla mia mèta».[38] Il nome di Mazzini era dunque risuonato nel primo discorso di Mussolini come capo del governo italiano; Mussolini, inoltre, riferendosi alla terza rinascita dell'Italia, aveva evocato implicitamente la teoria mazziniana delle «Tre Rome» che si succedono nella storia: la Roma degli imperatori, la Roma dei papi, e la Roma del popolo – cioè, ora, del fascismo – che avrebbe segnato infine la libertà, l'indipendenza e il primato dell'Italia.[39]

[36] Cfr. BENITO MUSSOLINI, *Primo discorso presidenziale alla Camera dei deputati* (16 novembre 1922), in ID., *Dalla Marcia su Roma al viaggio negli Abruzzi (31 ottobre 1922- 22 agosto 1923)*, Firenze, La Fenice, 1956, p. 17 (*Opera omnia di Benito Mussolini*, a cura di E. e D. Susmel, vol. XIX).

[37] Cfr. ID., *Replica ai senatori* (27 novembre 1922), *ivi*, p. 45. Il discorso di Albertini cui Mussolini replicava si può leggere anche in LUIGI ALBERTINI, *In difesa della libertà. Discorsi e scritti*, Milano, Rizzoli, 1947, pp. 39-48.

[38] Cfr. MUSSOLINI, *Replica ai senatori* cit., pp. 49-50 (segue l'annotazione: «Ovazioni. Tutti i ministri e moltissimi senatori si recano a congratularsi con l'oratore»).

L'incontro tra Gentile e Mussolini[40] poteva dunque fondarsi anche sulla comune invocazione della tradizione politica del Risorgimento e in particolare dell'eredità di Mazzini: negli anni seguenti, Gentile avrebbe posto il Risorgimento al centro della propria definzione del fascismo, e in questa definizione Mazzini avrebbe giocato un ruolo fondamentale.

Nella sua conferenza *Che cosa è il fascismo*, pronunciata a Firenze l'8 marzo 1925, e raccolta quello stesso anno con altri testi in un volume dal medesimo titolo, Gentile tracciava le origini del fascismo nel contesto della storia italiana.[41] In questo importante discorso, il filosofo suggeriva l'esistenza di una contrapposizione storica e ideale tra due Italie: l'Italia del Rinascimento, caratterizzata da individualismo, scetticismo, rassegnazione e mancanza di indipendenza dell'intellettuale, e l'Italia del Risorgimento, che aveva iniziato a sorgere grazie alla religiosità di Vico e al volontarismo di Alfieri ed era culminata in Mazzini. Mazzini era «il profeta più alto e più vero del Risorgimento, l'Ezechiello della nuova Italia, che per lui finalmente è risorta tra le nazioni».[42] «Il Vangelo mazziniano», spiegava Gentile, era ora «il vangelo fascista; [...] la fede della gioventù del 1919, del '22, d'oggi». Mazzini aveva offerto alla nazione, grazie al suo anti-materialismo e al suo spiritualismo, il concetto della libertà nello Stato e dello Stato come una realtà etica: il fascismo era dunque «ritornato allo spirito del Risorgimento»[43] – uno spirito, nella visione di Gentile, non lontano

[39] Manca uno studio specifico sull'atteggiamento di Mussolini nei confronti di Mazzini, mentre è noto che diversi altri leader fascisti, formatisi anch'essi nell'ambiente del repubblicanesimo romagnolo, erano stati 'mazziniani' in gioventù: ad esempio Balbo e Grandi; nel fascismo delle origini, inoltre (cioè anche nello squadrismo), è talora presente il richiamo a Mazzini (cfr. alcuni cenni di GIOVANNI BELARDELLI, *Il fantasma di Rousseau: fascismo, nazionalsocialismo e «vera democrazia»*, «Storia contemporanea», XXV, n. 3, giugno 1994, pp. 375-380). Un rapido spoglio degli indici dell'*Opera omnia* di Mussolini, rivela riferimenti sporadici e un atteggiamento ambivalente verso l'eroe risorgimentale: il richiamo a Mazzini da parte di Mussolini si intensifica tuttavia nel periodo di crescente retorica patriottica e nazionalista tra ante-guerra, prima guerra mondiale e dopoguerra. Non è da escludere – è anzi probabile – che Mussolini avesse d'altra parte letto, nel corso del 1919, gli articoli su Mazzini di Gentile apparsi in «Politica». Il riferimento a Mazzini in occasione del discorso al Senato è del resto anche l'invocazione generale e generica di un 'padre della patria'.

[40] Sull'importanza dell'incontro con Mussolini (anche rispetto a Mazzini), da studiare però nella sua evoluzione, ha insistito DEL NOCE, *Giovanni Gentile* cit., cap. IV, *L'incontro con Mussolini* (pp. 283-417).

[41] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Che cosa è il fascismo* [8 marzo 1925], in ID., *Che cosa è il fascismo* cit., ora in ID., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 7-37. Sull'importanza di questo discorso ha insistito SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile* cit., in partic. pp. 13-16 e 19 (dove ne parla come di una «dissimulata [...] autobiografia politica e filosofica»).

[42] Cfr. GENTILE, *Che cosa è il fascismo* cit., in ID., *Politica e cultura* cit., p. 21.

[43] *Ivi*, pp. 21, 24-27.

da quello che egli aveva rintracciato nel suo studio giovanile sulla «filosofia del Risorgimento». La parte storica di questo discorso era infine seguita da una discussione sulla violenza fascista (sulla quale ritorneremo) e da un'illustrazione della teoria gentiliana dello stato etico e del fascismo come «religione».

Nel marzo 1925 Gentile fece ulteriori, ripetuti riferimenti a Mazzini come a un precursore del fascismo, particolarmente nel suo discorso conclusivo al Convegno di cultura fascista tenuto a Bologna alla fine del mese. In quella occasione, il filosofo parlò della religiosità di Mazzini, propose un parallelo tra la «Giovine Italia» e la gioventù fascista, richiamò i famosi motti mazziniani «Dio e il Popolo» e «Pensiero e azione», e disse infine, ancora una volta: «Noi fascisti, rivolgendoci indietro a cercare nella storia di questa Italia, che è la nostra ardente passione, il nostro modello, sentiamo di incontrare nell'austera figura di Giuseppe Mazzini la forma più pura e più luminosa della nostra fede e del nostro ideale».[44]

Ma fu il saggio di Gentile *L'essenza del fascismo*, del 1927, riedito più tardi con il titolo *Origini e dottrina del fascismo* (con il quale divenne noto e fu largamente diffuso), che sancì in modo definitivo il ruolo del Risorgimento e di Mazzini nell'interpretazione gentiliana dell'ascesa e dello sviluppo del fascismo.[45] Esso segnò anche, per Gentile, una decisa a-storicizzazione e ideologizzazione della lettura di Mazzini.

Il fascismo, spiegava Gentile in queste pagine, era sorto dalla «nuova Italia» del Risorgimento, animata dal motto di Mazzini «Pensiero e azione»: «la più grande rivoluzione da lui preconizzata».[46] Tracciando le origini intellettuali e politiche del movimento politico al governo della nazione, Gentile suggeriva una sotterranea presenza nella storia d'Italia di Mazzini, la cui figura egli trasformava in una sorta di principio spirituale, dialetticamente contrapposto a – e sempre prevalente su – materialismo, individualismo, liberalismo, socialismo, attraverso i decenni tra l'unificazione e il fascismo. «Nessuna rivoluzione più del nostro Risorgimento – scriveva Gentile – palesa evidente questo carattere di idealità; ossia di un pensiero che precede l'azione, la suscita e vi trova il suo compimento».[47] La concezione integrale, cioè morale e religiosa, della politica da parte di Mazzini informava ora il «carattere totalitario della dottrina [fascista]», «la quale non concerne[va] soltanto l'ordinamento e l'indirizzo politico della nazione, ma tutta la sua volontà, il suo pensiero, il suo sentimento». Nel fascismo, infine, si traeva «al più rigoroso significato la verità mazziniana *pensiero e azione*, immedesimando così i due termini da farli coincidere perfettamente, e non attribuire più nessun valore a nessun pensiero che non sia già tradotto od espresso in azione».[48]

La spiritualizzazione dell'azione e la giustificazione della violenza fascista

La relazione necessaria tra pensiero e azione, il pensiero come «atto puro», senza presupposti, che costituisce e racchiude la realtà ed è perciò immanente anche all'azione, erano elementi centrali del sistema filosofico di Gentile. La connessione tra «pensiero» e «azione» riecheggiava inoltre la prima interpretazione gentiliana della filosofia della «praxis» di Marx e poteva essere tradotta ora in una filosofia dell'attivismo.

Come si è detto, nel suo importante articolo del 1918 dedicato a *Filosofia e politica*, Gentile si era riferito all'esempio del marxismo come a una filosofia che aveva rappresentato la «coscienza critica» di un movimento politico. Dieci anni più tardi, di nuovo con esplicito riferimento al marxismo, Gentile scriveva:

> Il fascista [...] tra per l'eredità di alcune aspirazioni marxistiche e sorelliane (poichè molti fascisti e lo stesso Duce formarono la loro prima educazione intellettuale alla scuola di Marx e di Sorel) e tra l'influsso delle dottrine idealistiche italiane contemporanee in mezzo alle quali la mentalità fascista è pur maturata, intende la filosofia come filosofia della prassi. La sua cioè non è una filosofia che si pensa, ma che si fa, e perciò si enuncia ed afferma non con le formule ma con l'azione; e se alle formule ricorre, ad esse attribuisce appunto lo stesso valore che alle azioni, in quanto anche esse producono, quando non siano parole vane, effetti pratici.[49]

---

[44] Cfr. Giovanni Gentile, *Il fascismo nella cultura* [1925], ora in Id., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 102-104. Un riferimento a Mazzini è anche nel *Manifesto degli intellettuali italiani fascisti*, steso da Gentile (e revisionato da Mussolini) al termine del Convegno (cfr., *ivi*, vol. II, a cura di Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1990, p. 7; le modifiche apportate da Mussolini al testo di Gentile sono segnalate da Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 459-466).

[45] Il saggio, datato aprile 1927, fu pubblicato per la prima volta nel volume collettaneo *Civiltà fascista*, Torino, UTET, 1928, e poi riedito con altri testi in Giovanni Gentile, *Origini e dottrina del fascismo*, Roma, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, 1934 (una precedente edizione era apparsa nel 1929). Si veda ora Id., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 373-410.

[46] *Ivi*, p. 377.

[47] *Ivi*, p. 378.

[48] Si vedano i paragrafi IX, *La natura totalitaria della dottrina fascista*, e X, *Pensiero e azione*, *ivi*, pp. 395-397.

[49] Cfr. Giovanni Gentile, *La filosofia del fascismo* [1928], in Id., *Origini e dottrina* cit., ora

Gli echi dell'interpretazione idealistica della *praxis* sviluppata da Gentile nel saggio giovanile su Marx riemergevano anche nella sua definizione del fascismo.

Nel 1932, infine, quale autore della voce *Fascismo* nell'Enciclopedia Italiana (firmata, com'è noto, da Mussolini), Gentile scriveva su questa stessa linea: «Come ogni salda concezione politica, il fascismo è prassi ed è pensiero, azione a cui è immanente una dottrina, e dottrina che, sorgendo da un dato sistema di forze storiche, vi resta inserita e vi opera dal di dentro».[50] Quando la voce fu pubblicata nell'edizione ufficiale degli *Scritti e discorsi* di Mussolini, venne aggiunta una nota a pie' pagina in cui si citava una lettera del Duce del 1921.[51] Questa lettera richiamava il motto di Mazzini «Pensiero e Azione» come illustrazione dell'immanentizzazione dell'azione fascista: un'idea cui certamente avevano contribuito – in quella forma – anche il pensiero di Gentile e la sua riscoperta di Mazzini.

La spiritualizzazione dell'azione, inoltre, non era rimasta una pura affermazione teorica, ma era stata utilizzata per interpretare e sostenere la politica del fascismo in una delle sue manifestazioni più estreme: la violenza dello squadrismo.[52]

Gentile offrì la sua prima interpretazione della violenza fascista in un articolo uscito in occasione del primo anniversario della 'Marcia su Roma': la violenza vi era presentata come una necessità e come una forma di pensiero tradotto in azione per la creazione di una nuova realtà morale:

> Dopo la guerra il fascismo parve scoppiare a un tratto come un violento grido di giovinezza; e in un primo tempo infatti ebbe l'impeto e l'irruenza dell'anima giovanile. Ma questa violenza, che fu necessariamente illegalità e condusse perciò non meno necessariamente alla rivoluzione, era pure la forma propria del nuovo pensiero, che non poteva più essere idea astratta, poichè valeva appunto come attività costruttiva di una nuova vita morale. La nuova filosofia infatti non conosceva più idee che come tali non fossero volontà, azione; non intendeva più come si potesse distinguere tra teoria e pratica.[53]

in ID., *Politica e cultura* cit., vol. I, p. 419. Quest'articolo era apparso originalmente in inglese come *The Philosophy of the modern State*, «The Spectator», 3 novembre 1928.

[50] Cfr. la voce *Fascismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XIV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1933, p. 847.

[51] Cfr. BENITO MUSSOLINI, *Scritti e discorsi. Dal 1932 al 1933*, Milano, Hoepli, 1934, pp. 67 e 89.

[52] Sul problema della violenza alle origini del fascismo si vedano, per un primo orientamento, i saggi di Adrian Lyttelton, Jens Petersen, Paolo Nello, nella sezione dedicata a *Il problema della violenza nel fascismo italiano*, «Storia contemporanea», XIII, n. 6, dicembre 1982. La questione è stata riportata di recente al centro dell'attenzione, sul piano concreto dell'azione politica attraverso l'analisi di un caso locale, da GIULIA ALBANESE, *Alle origini del fascismo. La violenza politica a Venezia, 1919-1922*, Padova, Il Poligrafo, 2001.

[53] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *La marcia su Roma*, «Idea nazionale», 28 ottobre 1923 e

La necessità della violenza derivava dunque, secondo Gentile, dalla relazione necessaria tra «teoria» e «pratica», «idee» e «azione».

Nel marzo 1924, in un discorso pubblico a Palermo in vista delle elezioni politiche, Gentile tornò sul problema del violenza e parlò di nuovo di «forza morale» e «necessaria»: «Ogni forza è forza morale, perché si rivolge sempre alla volontà; e qualunque sia l'argomento adoperato – dalla predica al manganello – la sua efficacia non può essere altra che quella che sollecita infine interiormente l'uomo e lo persuade a consentire».[54] Gentile difendeva qui la violenza dello squadrismo, che era apparentemente stata messa da parte dopo la salita al potere di Mussolini. Ma nel giugno 1924, dopo il rapimento e l'assassinio di Giacomo Matteotti e il primo emergere delle responsabilità politiche del fascismo – e in particolare di Mussolini – dietro quest'atto, il filosofo fu certamente indotto a riflettere di nuovo sull'uso della violenza nel movimento fascista, che era ora problema nuovamente attuale sulla scena politica e in tutto il Paese.

A partire da quello stesso giugno 1924 un drammatico scambio epistolare prese l'avvio tra Giovanni Gentile e uno dei suoi allievi prediletti, lo storico Adolfo Omodeo.[55] In queste lettere, in cui si parlava soprattutto della situazione politica molto tesa ed instabile del periodo, sarebbe stato inevitabilmente toccato anche il tema della violenza fascista. Omodeo indirizzò a Gentile diverse lettere, chiedendogli di prendere le distanze dal fascismo in cui stavano chiaramente prevalendo tendenze illegali e violente. Nei mesi della crisi seguita all'assassinio Matteotti, Gentile e alcuni altri ministri avevano deciso di dimettersi dal governo per favorire una «riconciliazione nazionale» – come avevano scritto in una lettera comune al presidente del consiglio – ma riaffermando la loro «fede illimitata e devota disciplina» verso Mussolini.[56] Nonostante tutto, Gentile rimaneva dunque fedele al suo impegno politico nei confronti del fascismo e del «Duce».

Omodeo aveva scritto al maestro in giugno, luglio, agosto, insistendo che assumesse un ruolo autonomo nel movimento, prima che finisse in una «cieca violenza» (5 agosto 1924). Alla fine di quel mese, Gentile aveva finalmente risposto: «Vivo anch'io in ansia per le vicende politiche. Ma son

«Nuova politica», dicembre 1923, poi raccolto in ID., *Che cosa è il fascismo* cit., ora in ID., *Politica e cultura* cit., vol. I, p. 118.

[54] Cfr. ID., *Il fascismo e la Sicilia* [31 marzo 1924], edito per la prima volta in ID., *Che cosa è il fascismo* cit., ora in ID., *Politica e cultura*, vol. I, pp. 47-48.

[55] Si veda GENTILE-OMODEO, *Carteggio*, a cura di M. Gigante, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 313-331 (vi si è soffermato in particolare ROMANO, *Giovanni Gentile* cit., pp. 188-190).

[56] Per il frangente storico e politico si veda RENZO DE FELICE, *Mussolini il fascista*, I, *La conquista del potere, 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 619-730 (la lettera di dimissioni è riportata a p. 645).

del parere che indietro non si debba tornare se un'Italia nel mondo ci dovrà esser davvero» (22 agosto). Omodeo rinnovò allora le sue preoccupazioni e le sue critiche, esprimendo a Gentile i timori di una possibile «dittatura di Farinacci», scrivendogli del «disastro nazionale» che veniva da «questo governo della teppa, questa demolizione folle d'ogni norma giuridica e morale» e riferendosi anche alle responsabilità di Mussolini (27 agosto).[57] Nell'autunno, poi, Gentile e Omodeo si videro di persona e discussero a voce. Più tardi Omodeo ripensava «con molta tristezza ai [loro] colloqui del mese [precedente] sulla situazione politica» e chiedeva al filosofo, ancora una volta, di prendere le distanze dal fascismo (19 dicembre).[58]

Il 22 dicembre 1924, Gentile volle porre fine alla discussione: i giudizi di Omodeo sulla situazione politica non corrispondevano alla realtà delle cose, che egli conosceva solo attraverso i giornali mentre Gentile viveva in prima persona: la dissoluzione del fascismo avrebbe condotto a «un movimento fatalmente bolscevico». Le violenze, sosteneva Gentile, in principio erano state «benedette»; il loro tempo era passato proprio perchè il fascismo era salito al potere. Infine – scriveva – la «violenza fascistica» aveva «certo del barbarico; e dobbiamo, a tutto potere, combatterla. Ma uno storico non può scandolezzarsene; e tanto meno un filosofo».[59]

L'accettazione della violenza da parte di Gentile aveva dunque un fondamento storico e filosofico. Ma l'espressione «barbarico» conteneva forse un preciso riferimento – magari inconsapevole – ed era molto probabilmente stata suscitata da una specifica influenza che sarebbero stati sviluppati, seppure non esplicitati, da Gentile solo nelle sue successive dichiarazioni pubbliche sulla violenza.

[57] In una successiva lettera (15 ottobre), Omodeo scriveva a Gentile: «Ciò che noi sperammo da questo moto [cioè dal fascismo], non si è attuato per esso, e noi dobbiamo perseguirlo o suscitando nuove forze, o dissociando il fascismo e spezzandone la natura attuale [...]. Le confesso che non arrivo a scorgere non dico l'aderenza ma nemmeno il germe del suo [di Gentile] programma in questo rivoluzionarismo allo stato cronico, che con tanta leggerezza sovverte ogni norma giuridica e morale, senza crearne una nuova [...]. Non arrivo a scorgere neppure lo stato forte, come non arrivo a scorgere lo stato etico, perchè non credo che la violenza sia forza». Cfr. GENTILE-OMODEO, *Carteggio* cit., pp. 323-324 (sulla distinzione tra «forza» e «violenza» in questo contesto, e la sua origine, mi soffermo più sotto).

[58] «Non avalli più – gli scriveva – col nome onorato di G. Gentile questa politica che degrada così in basso, e che fa suonare come un'ironia quell'ideale dello stato forte e dello stato etico che nutriamo dal profondo dell'animo. Meglio confessare che si abbiamo errato» (cfr. *ivi*, pp. 325-327).

[59] Gentile scriveva inoltre che vi era «una sola questione morale, ed è la questione politica principale: salvare l'Italia»; e concludeva la lettera: «Quanto a me, io sento di camminare nella linea che è stata quella di tutta la mia vita e di tutto il mio pensiero, spregiando, anche questa volta, ogni popolarità malsana e ogni considerazione personale» (cfr. *ivi*, pp. 328-329).

Dopo il discorso alla Camera del 3 gennaio 1925, in cui Mussolini si era assunto ogni responsabilità morale e politica per le violenze degli ultimi mesi, aveva elogiato l'uso della forza e annunciato la repressione di ogni opposizione politica, Gentile si congratulò personalmente con lui: «Caro Presidente», gli scrisse, «eccellente il discorso di ieri. Il paese tutto si sveglia e torna a Lei».[60] Alcuni mesi più tardi egli stesso avrebbe spiegato, nella sua conferenza *Che cosa è il fascismo*, il significato della violenza fascista come egli la intendeva.

Vi era la «violenza privata», a cui il fascismo si opponeva; e vi era la violenza dell'«ordine» e della «legge»: «una santa violenza». La violenza era stata utilizzata dagli uomini, spiegava Gentile, quando credevano fermamente che rappresentasse la legge o un ordine superiore e universale: era stata usata talora da Gesù, dalla Chiesa cattolica (dai Domenicani ma anche dai Francescani), dalle forze armate e, «sempre», dagli «uomini della rivoluzione che è l'istaurazione di un nuovo Stato». Quindi, Gentile richiamava il nome di Giambattista Vico: anche Vico poteva essere considerato tra i precursori spirituali del fascismo. Per comprendere la violenza si sarebbe dovuto ricordare la «morale eroica» di Vico: la teoria vichiana secondo cui gli uomini avevano «fondato le famiglie e quindi la società e lo stato» «con la forza e con le violente passioni»; e l'altra teoria di Vico, della «ricorrente barbarie», «onde in eterno (e perciò non soltanto in epoche determinate, ma sempre che occorra e per quanto occorra) si torna alla forza violenta per riordinare e far risorgere gli Stati degenerati e corrotti dalla libertà propria delle nazioni più civili». «Quante volte», chiedeva concludendo Gentile, «il fascismo non è stato accusato con inintelligente malevolenza di barbarie?». E proclamava infine: «Intendete il significato giusto di questa barbarie, e noi ce ne vanteremo».[61]

In quegli stessi mesi, nel corso di un'accesa disputa tra Gentile e Croce in giornali e riviste sulla vera natura di 'liberalismo' e 'fascismo', sul nuovo stato fascista, e sui rapporti tra filosofia, politica ed etica, Croce avrebbe notato tra l'altro, con tono ironico:

La cosa più graziosa l'ho letta in un giornale ed è stata scritta da un filosofo (perchè solo i filosofi hanno di certe ingenuità): cioè che, avendo io commentato la

[60] Gentile a Mussolini, telegramma del 4 gennaio 1925, cit. in MARIA LUISA CICALESE, *Gentile e la filosofia come coscienza critica della politica (a proposito della Commissione dei Quindici: 1924-1925)*, «Il Pensiero politico», XXVI, 3, 1993, p. 383 nota.

[61] Cfr. GENTILE, *Che cosa è il fascismo* cit., in ID., *Che cosa è il fascismo* cit., ora in ID., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 29-30 (si vedano comunque per intero i paragrafi *La violenza fascista* e *La ricorrente barbarie di Vico*, *ivi*, pp. 27-31). Per questi riferimenti a Vico anche Sasso ha scritto di un «uso politico e ideologico della categoria del "precorrimento"» da parte di Gentile (cfr. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile* cit., p. 30 nota).

teoria vichiana dei ricorsi onde dalla estrema civiltà si trabocca nella barbarie, avrei il dovere di unirmi, ora, alla rinnovata barbarie rappresentata dal fascismo! Lasciamo stare qui il semplicismo nella interpretazione e nell'uso delle proposizioni vichiane.[62]

Croce ironizzava dunque sull'utilizzo ideologico di Vico da parte di Gentile. Ma che origine aveva quest'uso, al di là della riscoperta crociana di Vico di un quindicennio prima? E soprattutto che rapporto poteva esservi tra la filosofia vichiana e l'interpretazione della violenza politica?

All'origine di questo collegamento vi era probabilmente Georges Sorel. L'influenza di Sorel – e in particolare delle sue *Réflexions sur la violence* del 1908 – sul fascismo italiano è discussa, ma generalmente accettata e riconosciuta.[63] Meno conosciuti sono il notevole interesse ed il fascino di Sorel per Vico e l'inclusione delle teorie vichiane nei suoi lavori sulla politica contemporanea.[64] Il rapporto tra Gentile e Sorel è stato inoltre generalmente circoscritto dagli studiosi alla disputa e agli scambi tra i due nel dibattito sulla revisione del marxismo della fine del diciannovesimo secolo.[65] Nel ricostruire le origini intellettuali del fascismo Gentile, come si è accennato, vi aveva incluso naturalmente Sorel: è probabile però che il pensatore francese avesse avuto un'influenza diretta anche su di lui, che certamente l'aveva letto al principio del secolo ma che forse vi era tornato proprio in quei mesi del 1924 in cui si trovava ad affrontare concretamente – sulla scena politica italiana e nel movimento cui aveva aderito e che era ora saldamente al potere – il problema della violenza fascista.

Sappiamo dalla sua corrispondenza edita che, nel settembre 1924, Gentile chiese all'amico Fortunato Pintor, bibliotecario al Senato, una copia dei *Matériaux d'une théorie du prolétariat* di Sorel, e che poi ricevette il volume alla fine del mese. All'epoca, Gentile stava preparandosi per un nuovo compito politico: era stato nominato presidente della Commissione per le riforme costituzionali (la cosiddetta "Commissione dei Quindici") in cui si doveva discutere tra l'altro del ruolo dei sindacati nel nuovo Stato fascista: anche da questo punto di vista l'opera di Sorel avrebbe potuto essere un punto di riferimento importante.[66]

Gentile stava però leggendo Sorel forse anche per capire il problema della violenza politica, ed è possibile che avesse riletto per questo motivo – ma poteva in ogni caso avere in mente – le *Considerazioni sulla violenza*, tradotte e pubblicate in Italia per iniziativa di Croce, com'è ben noto, poco dopo la loro comparsa in Francia.[67]

Sia le *Réflexions* che i *Matériaux*, in ogni caso, contengono importanti riferimenti alla teoria vichiana della «ricorrente barbarie», riletta in chiave politica. Il riferimento più consistente e significativo è certamente quello dei *Matériaux*, cioè l'opera che Gentile aveva richiesto e ricevuto in quel periodo da Pintor. Lì Sorel scriveva:

> Je n'ai pas besoin de rappeler aux compatriotes de Vico ce que ce grand génie a écrit sur les conditions au melieu desquelles se produisent les *ricorsi*: ils ont lieu quand l'âime populaire revient à des états primitifs, que tout est instinctif, créateur et poétique dans la société. Vico trouvait dans le haut Moyen Age l'illustration la plus certaine de sa théorie; les débuts du christianisme seraient incompréhensibles si l'on ne supposait, chez des disciples enthousiastes, un état tout à fait analogue à celui des civilisations archaïques; le socialisme ne peut prétendre renouveler le mond s'il ne se forme pas de la même maniere [...] Avec le temps, le socialisme subira l'évolution que lui imposent les lois de Vico: il devra s'élever audessus de l'instinct et on peut dire même que cela est déjà commencé.[68]

---

[62] Cfr. BENEDETTO CROCE, *La politica dei non politici*, «La Critica», 1925, p. 190 nota. Questo articolo è stato segnalato da PIER GIORGIO ZUNINO, *Interpretazione e memoria del fascismo. Gli anni del regime*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 140-141, che si è soffermato sulle metafore utilizzate da Croce nella sua interpretazione del fascismo: le più note essendo quelle della «malattia morale» e della «parentesi» nella storia d'Italia. Un'altra importante metafora o similitudine è notoriamente quella dell'«invasione barbarica», che Croce utilizzò e rese famosa in un discorso pubblico del 1944. Zunino ha fatto risalire questa formula alla metà degli anni Venti, ma non ha notato che essa poté forse essere indirettamente suscitata in Croce dall'uso di Vico da parte di Gentile. Il riferimento al fascismo come barbarie fu d'altra parte proposto più tardi da Croce in termini metaforici generali (e, ovviamente, negativi); mentre Gentile utilizzò la «ricorrente barbarie» di Vico come giustificazione filosofica, collocando così il fascismo in una filosofia della storia 'vichiana'.

[63] Cfr. in particolare GIAN BIAGIO FURIOZZI, *Sorel e l'Italia*, Messina-Firenze, D'Anna, 1975; ROBERTO VIVARELLI, *Georges Sorel et le fascisme*, in *Georges Sorel et son temps*, sous la direction de Jacques Julliard et Shlomo Sand, Paris, Seuil, 1985, pp. 123-133; ZEEV STERNHELL, MARIO SZNAJDER, MARIA ASCHERI, *Nascita dell'ideologia fascista*, Torino, Baldini & Castoldi, 1993 (ed. orig. Paris, 1989); E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista* cit.

[64] Nel 1896 Sorel pubblicò un *Étude sur Vico*, «Le Devenir social», II, 1896, pp. 783-817, 906-941, 1013-1046 (il saggio è stato tradotto in italiano solo di recente, nel volume GEORGES SOREL, *Considerazioni politiche e filosofiche. Saggi vichiani e lettere a Lagardelle*, a cura di Renzo Ragghianti, Pisa, ETS, 1983, pp. 35-111; che contiene anche l'articolo *Cosa si impara da Vico*, apparso originalmene in tedesco in «Sozialistiche Monatschefte», II, giugno 1898, cfr. *ivi*, pp. 113-117). Sull'interesse di Sorel per Vico si veda tra l'altro JAMES H. MEISEL, *The Genesis of Georges Sorel. An Account of his formative years followed by a study of his influence*, Ann Arbor (Mich.), The George Wahr Publishing Company, 1951, pp. 67-75. Lo studio su Vico di Sorel poté avere qualche influenza sul primo sviluppo degli interessi vichiani di Croce, che all'epoca collaborava anch'egli al «Devenir social» (per i rapporti Croce-Sorel si veda più sotto alla nota 73).

[65] Si veda in particolare l'appendice *Gentile e Sorel* in ROMANO, *Giovanni Gentile* cit., pp. 347-364, che tratta esclusivamente di questa vicenda.

[66] Si vedano le lettere di Gentile e Pintor del 3, 9 e 20 settembre 1924 in GENTILE-PINTOR, *Carteggio (1895-1944)*, a cura di E. Campochiaro, Firenze, Le Lettere, 1993, pp. 322-324 (e cfr. TURI, *Giovanni Gentile* cit., p. 342).

[67] Cfr. GIORGIO SOREL, *Considerazioni sulla violenza*, trad. di Antonio Sarno, con una introduzione di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1909.

[68] Cfr. GEORGES SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1921, pp. 66-67. In

Anche nelle *Considerazioni*, d'altra parte, Sorel aveva dipinto la violenza come una «regresso verso la barbarie», e aveva presentato il ritorno alla violenza primitiva dell'origine della civiltà come necessario per il raggiungimento del progresso. Il pensatore francese si fondava per questo, appunto sulla teoria di Vico dei «ricorsi», e sull'interpretazione vichiana delle «invasioni barbariche» alla fine dell'Impero romano, come momento di discesa nelle tenebre dell'Occidente che sarebbe stato poi superato da una nuova ascesa.[69] Ma nelle *Considerazioni*, Sorel discuteva anche della comparsa storica della violenza nei periodi rivoluzionari e precisamente dell'uso della violenza in quello che egli chiamava lo «sciopero generale politico».

Qui Sorel si riferiva in particolare all'esempio della Rivoluzione francese che rileggeva attraverso l'*Histoire socialiste* di Jaurès (oltre che attraverso gli scritti di Marx). Nelle parole di Sorel, Jaurès aveva mostrato come nella rivoluzione

> uno *Stato posticcio* [...] è organizzato in antecedenza, a lato dello *Stato legale*; che si considera come potere legittimo, prima di diventare potere legale; e che è prontissimo a profittare del minimo incidente, per impossessarsi del governo, che le mani deboli delle autorità costituite si lascino sfuggire.[70]

Secondo Sorel, lo «sciopero generale politico» si sarebbe sviluppato allo stesso modo della situazione rivoluzionaria descritta da Jaurès; ed egli richiamava ad illustrazione di questo processo anche il motto dei bonapartisti: «Uscire dalla legalità, per rientrare nel diritto».[71]

Nell'interpretazione di Sorel, lo sciopero generale politico rivelava però una differenza tra «violenza» e «forza»: la «violenza» era un atto di rivolta; la «forza» era un atto di autorità per l'imposizione di un nuovo ordine sociale in cui avrebbe governato una minoranza:

> Lo studio dello sciopero politico ci permette di comprendere meglio una distinzione [...]. I termini *forza* e *violenza* s'adoperano, indifferentemente, ora per indicare gli atti dell'autorità, ora gli atti di rivolta; ma è chiaro che i due casi danno luogo a conseguenze diversissime. Io sono d'avviso che vi sia gran vantaggio nel-

una nota a p. 66, Sorel si riferiva al suo studio su Vico del 1896. Lo scritto da cui è tratta questa citazione fu pubblicato originalmente da Sorel, in «Le Mouvement socialiste», nel 1906, e poi raccolto nei *Matériaux* col titolo *Préface de 1905*, essendo nato come prefazione a un'edizione italiana di scritti soreliani che non vide però mai la luce (cfr. FURIOZZI, *Sorel e l'Italia* cit., p. 198; ciò spiega il riferimento ai «compatrioti di Vico»).

69 Cfr. SOREL, *Considerazioni sulla violenza* cit., pp. 209, 98-101.

70 *Ivi*, p. 196.

71 *Ivi*, p. 197 nota.

> l'adoperare una terminologia che non dia luogo a nessun equivoco, e che sia necessario riservare il termine *violenza* alla seconda situazione. Noi diremo, quindi, che la forza ha per scopo d'imporre l'organizzazione di un ordine sociale in cui governi una minoranza; laddove la violenza mira alla distruzione di quell'ordine.[72]

In una nota a pie' pagina alle proprie dichiarazioni sul problema della violenza, che Gentile aggiunse al suo discorso di Palermo del marzo 1924, quando lo pubblicò pochi mesi dopo nel volume *Che cosa è il fascismo*, egli ripeteva l'idea che «la forza materiale a cui [egli] attribuiv[a] un valore morale [...] non [era] quella del privato, ma dello Stato»[73] e spiegava quindi:

> Il manganello dello squadrismo fascista voleva essere e fu la forza vindice dello Stato disconosciuto e denegato dagli stessi organi centrali de' suoi poteri costituiti. Fu cioè il surrogato necessario della forza medesima dello Stato in un periodo rivoluzionario, quando, secondo la logica di tutte le rivoluzioni, lo Stato era in crisi e la sua forza gradualmente si spostava da' suoi organi fittizzi e legali a' suoi organi reali e illegali ma tendenti alla legalità.[74]

Questa interpretazione recava i segni della discussione soreliana sull'uso della forza nei periodi rivoluzionari per l'istituzione di un nuovo ordine: le squadre fasciste erano il «surrogato necessario della forza dello Stato», cioè lo «*Stato posticcio* organizzato in antecedenza, a lato dello *Stato legale*» di Sorel.

Sorel aveva dunque fornito a Gentile una giustificazione della violenza che poteva essere collocata nella tradizione filosofica italiana – attraverso una rilettura politica di Vico[75] – e una teoria rivoluzionaria dell'uso della

72 *Ivi*, p. 198.

73 La distinzione soreliana tra «forza» e «violenza» era già stata ripresa, alcuni anni prima, nel dibattito politico e filosofico, da SERGIO PANUNZIO, *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza*, con prefazione di R. Mondolfo, Bologna-Rocca S. Casciano-Trieste, Cappelli, 1921. Panunzio sosteneva di ampliare questa distinzione proposta da Sorel, e in realtà di differenziarsene anche per influenza dell'idealismo italiano; egli riteneva comunque la violenza giustificata dal suo fine: la Giustizia (cfr. *ivi*, pp. 13-15, 17). Il suo prefatore Rodolfo Mondolfo – che aveva accolto il volume di Panunzio nella collana da lui diretta, «Biblioteca di studi sociali» – pur accettando la distinzione di Sorel tra forza come «atto di autorità», e violenza come «atto di rivolta», condannava l'esaltazione della violenza e scriveva esplicitamente di non poter consentire «sul valore etico della violenza» (cfr. RODOLFO MONDOLFO, *Forza e violenza (Aprendo la discussione)*, *ivi*, pp. VII; X-XI). Da vedere, a margine dell'opera di Panunzio, anche la recensione del giovane Carlo Levi, nella «Rivoluzione liberale» del 10 aprile 1923, ora ricompresa in CARLO LEVI, *Scritti politici*, a cura di David Bidussa, Torino, Einaudi, 2001, pp. 17-22.

74 Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Il fascismo in Sicilia* [1924], in ID., *Che cosa è il fascismo* cit., ora in ID., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 47-48 nota.

75 In ID., *Studi vichiani* [1914], a cura di Vito A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1968, non vi è traccia di una particolare attenzione di Gentile per la teoria della «ricorrente barbarie»: ciò che può ulteriormente avvalorare l'ipotesi di un'origine non gentiliana (ed eventualmente soreliana) di questo richiamo a Vico.

forza per la costruzione del nuovo Stato fascista. Qui Gentile non ricorreva dunque al proprio sistema filosofico, ma si rifaceva comunque alla tradizione filosofica italiana e la rileggeva in modo ideologico attraverso interpretazioni che derivavano da un influente teorico della politica.

In risposta alle osservazione ironiche di Croce sul suo uso delle teorie vichiane – nella disputa su 'liberalismo' e 'fascismo' – Gentile riaffermava la sua interpretazione politica di Vico. Dopo aver definito Croce uno «schietto fascista senza la camicia nera», ricordava l'influenza di Vico sullo stesso Croce, ma anche – inaspettatamente nello stesso paragrafo e quasi suggerendo un lignaggio ideale – il ruolo di Croce nella diffusione del pensiero di Sorel.[76] Secondo Gentile, Croce aveva «sentito quel che era di religioso, austero e profondamente morale nello spirito del sindacalismo soreliano» e «del Sorel [aveva] fatto tradurre il libro sulla violenza: le cui idee hanno pur tanta parte nella genesi dell'animo fascista».[77] Mentre suggeriva che anche Croce avesse avuto un ruolo importante nella genesi del fascismo,[78] Gentile faceva così allo stesso tempo riferimento, implicito e quasi inavvertito, e metteva Croce di fronte, alla propria interpretazione della violenza fascista attraverso Vico e Sorel.[79]

Dopo la decisa svolta violenta e antidemocratica degli anni 1924-25, Giovanni Gentile fu disposto ad esercitare il proprio magistero di educatore nazionale anche dalle pagine de «Il Regime fascista» appena fondato: è sulle pagine del giornale di Farinacci che le osservazioni di Gentile sul «Mazzini fascista» e lo «storico fascista» da cui abbiamo preso le mosse furono pubblicate per la prima volta.[80]

L'articolo, scritto da Gentile nel nome di una «rigorosa revisione della coscienza italiana», apparve dopo un anno di rinnovate violenze in tutta Italia condotte da fazioni estremiste del Partito fascista guidato ora dal 'ras' cremonese. Un anno prima, Gentile si era congratulato con Mussolini per il discorso con cui il presidente del consiglio si era assunto la responsabilità dell'assassinio Matteotti e aveva di fatto annunciato l'instaurazione di una dittatura. Diverse contingenze storiche e influenze politiche e filosofiche avevano condotto Gentile ad impegnarsi nel fascismo e ad offrirgli il proprio sostegno intellettuale: ora egli avrebbe sostenuto e giustificato una nuova fase di radicalizzazione politica, senza esitare troppo a «mettere una camicia nera» anche addosso a chi ormai osteggiava il fascismo – come Croce – o non avrebbe mai potuto nemmeno immaginarlo – come Mazzini.

E ciò poteva avvenire, come abbiamo rapidamente indicato in scritti e interventi diversi, attraverso una lettura ideologica della recente storia d'Italia e della tradizione filosofica italiana risalente a Vico – filtrata dalle pagine di Sorel – e per mezzo di un'interpretazione dell'idealismo attuale trasposta e divulgata negli scritti e nel pensiero di Giuseppe Mazzini, «profeta» del Risorgimento e del fascismo, secondo una dichiarata coerenza politica e teorica.

---

[76] Su Croce e Sorel si veda innanzitutto, GEORGES SOREL, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di Salvatore Onufrio, Bari, De Donato, 1980 (e la lettura propostane da DANIELA COLI, *Note su Benedetto Croce e Georges Sorel*, «Il Pensiero politico», XV, n. 2, 1982, pp. 422-436). Cfr. inoltre STEFANO MICCOLIS, *Il «sorelismo» di Croce*, «Nuovi studi politici», XIV, n. 3, luglio-settembre 1984, pp. 29-42; SERGIO ROMANO, *Georges Sorel et Benedetto Croce*, in *Georges Sorel et son temps* cit., pp. 249-262.

[77] Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Il liberalismo di B. Croce*, «Epoca», 21 marzo 1925, poi raccolto in Id., *Che cosa è il fascismo* cit., ora in ID., *Politica e cultura* cit., vol. I, pp. 144-150. Gentile replicava a BENEDETTO CROCE, rec. a FRANCESCO FIORENTINO, *Lo stato moderno e le politiche liberali*, con prefazione di G. Gentile, Roma 1924, «La Critica», 1925, pp. 59-61; ID., *Liberalismo*, *ivi*, pp. 125-128; ID., *La politica dei non politici* cit. (quest'ultimo, in particolare per la polemica su Vico).

[78] Non va dimenticato che anche Croce, fino a pochi mesi prima e ancora dopo il delitto Matteotti, non aveva lesinato il proprio sostegno al fascismo e a Mussolini, approvando – almeno privatamente – «un benefico periodo di soppressione della libertà», e non disprezzando in politica i metodi violenti, come una «eventuale pioggia di pugni [...] utilmente e opportunamente somministrata» (le citazioni sono tratte da una lettera di Croce a Vossler del 31 luglio 1923 e da BENEDETTO CROCE, *Fatti politici e interpretazioni storiche*, «La Critica», 1924, pp. 190-191, cit. entrambi in ZUNINO, *Interpretazione e memoria del fascismo* cit., pp. 113 e 119-20, da vedere in generale per l'atteggiamento del filosofo di fronte al fascismo; ma per Croce e la violenza fascista cfr. già NORBERTO BOBBIO, *Benedetto Croce e il liberalismo* [1955], in ID., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1974², pp. 217-219).

[79] Cfr. GENTILE, *Il liberalismo di B. Croce* cit., pp. 148-149. Alcune righe più sopra, Gentile aveva criticato Croce per aver separato, in contrasto con l'insegnamento di De Sanctis, «pensiero» e «azione».

[80] Sul contesto politico del 1924-1925, oltre a DE FELICE, *Mussolini il fascista*, I, *La conquista del potere* cit., si veda ID., *Mussolini il fascista*, II, *L'organizzazione dello stato fascista 1925-1929*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 3-138, in particolare per il ruolo di Farinacci come segretario del Partito fascista. L'avvicinamento di Gentile a Farinacci è stato generalmente spiegato come un sostegno tattico offerto dal filosofo al gerarca, per tentare di salvare o proteggere la sua riforma dell'educazione minacciata da pesanti critiche e modifiche (cfr. *ivi*, p. 58; TURI, *Giovanni Gentile* cit., pp. 349, 383-384; ALESSANDRA TARQUINI, *Gli antigentiliani nel fascismo degli anni Venti*, «Storia contemporanea», XXVII, 1, 1996, p. 34). Non può essere esclusa tuttavia – considerato il drammatico frangente politico ed i suoi sviluppi – anche una pur momentanea convergenza strategica tra Gentile e Farinacci nel senso di una radicalizzazione autoritaria e violenta del fascismo.